

Cuesta, Micaela

Sobre la tarea de la filosofía. Theodor Adorno y Walter Benjamin

V Jornadas de Sociología de la UNLP

10, 11 y 12 de diciembre de 2008

Cita sugerida:

*Cuesta, M. (2008). Sobre la tarea de la filosofía. Theodor Adorno y Walter Benjamin. V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5974/ev.5974.pdf*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Sobre la tarea de la filosofía.
Theodor Adorno y Walter Benjamin

Micaela Cuesta

Lic. en Sociología, UBA. Becaria CONICET

micaelacuesta@yahoo.com.ar

Hacia 1931 Theodor Adorno brindaba una conferencia inaugural en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt. En ella diseñaba el programa y la tarea que habría de caberle a la filosofía. Un año más tarde, en julio de 1932, realizaba otra conferencia, esta vez en la *Kantgesellschaft*, que aparecería póstumamente -Adorno se había negado a publicarla- bajo el título “La idea de historia natural”.

Ambas son señaladas -por los estudiosos de su obra- como trabajos anticipatorios de la fundamental *Dialéctica Negativa* (1966). No obstante, y sin desconocer esta serie, en el presente trabajo nos proponemos detener la mirada en dos estaciones: una anterior, representada por el trabajo de Walter Benjamin titulado *El origen del drama barroco alemán* (1925), y otra posterior, el artículo de Adorno llamado “El ensayo como forma” (redactado entre 1954 y 1958).

El objetivo de poner en relación estos trabajos radica no sólo en la afinidad temática que guardan entre sí, sino también en la posibilidad de dar cuenta, a partir de sus intersecciones, de las concepciones -ciertamente más programáticas y propositivas- que en torno a la tarea o rol de la filosofía son allí apuntadas.

En consonancia con lo anterior, buscaremos establecer algunas coordenadas metodológicas, habilitadas por la interrogación de nociones tales como “materialismo”, “dialéctica”, “interpretación”, “constelación”, entre otras.

I

Diagnosis: (in)actualidad de la filosofía

Un mismo halo pareciera envolver a los tres trabajos adornianos, su semejanza más inmediata está dada por una palabra que en ellos insiste: *ensayo*. En el primero de ellos - “Actualidad de la filosofía”- quien escribe dice recibir con orgullo la posible crítica de

“ensayismo”¹. En la segunda conferencia se explicita que todo lo que allí encontrará lugar y será dicho, se moverá en los márgenes establecidos por el ensayo². Finalmente, en el tercero de los artículos, su título hace que toda referencia sea redundante pues “El ensayo como forma” no deja lugar a dudas al respecto.

Una primera aproximación podría consistir, entonces, en adentrarse a estos textos sosteniendo la hipótesis que afirma que la forma ensayo es pensada por Adorno como la sucedánea de la filosofía. Y argumentar que ello ocurre así en un mundo que ha tirado por tierra la pretensión de abarcarlo todo con el pensamiento; en un mundo donde la antigua ilusión de asir con el concepto la totalidad de lo real se ha vuelto altamente problemática.

Asumiendo esta hipótesis preliminar que afirma la imposibilidad de la filosofía, al menos, en su modalidad idealista de *prima philosophia* y en su condición de históricamente situada, obtendríamos un diagnóstico inicial que nos proporcionaría algunos elementos críticos para reflexionar en torno a la necesidad de su liquidación y/o a la exigencia de su transmutación.

Ante la severa mirada de Adorno, estos grandes proyectos filosóficos cumplen una función eternizadora, retienen un gesto complaciente. Ambos no se ostentan en una respuesta, se esconden, antes bien, en una pregunta: aquella que interroga por el Ser. Tal pregunta, formulada por los proyectos ontológicos de su tiempo, es la misma -argumenta Adorno- que subyacía a los sistemas idealistas que aquellos buscaban superar. Quizás el sintagma que mejor resuma estas pretensiones sea el de *ratio autonoma*.

Lo que la pregunta por el Ser supone es, en primero lugar, una adecuación entre ser y pensamiento, expresado en otras palabras, una identidad entre sujeto y objeto; en segundo lugar, deja intacta la idea de totalidad, de una realidad cerrada o sin fisuras dispuesta a ser aprehendida y susceptible de ser aferrada por el pensamiento -el concepto.

Estos ideales fueron arrasados y ante este hecho comparece la propia historia de la filosofía.

*

¹ En palabras de Adorno: “En cuanto a los esfuerzos por buscar una forma adecuada para esa enunciación, con mucho gusto cargo a mi cuenta ese reproche de «ensayismo»”. Cf.: Adorno, T. W., “Actualidad de la filosofía” en *Actualidad de la filosofía*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991. p. 102.

² En las primeras páginas de esta conferencia leemos: “(...) cuanto voy a decir aquí (...) se sitúa en el plano del ensayo”. Cf.: Adorno, T. W., “La idea de historia natural” en *Actualidad de la filosofía*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991. p. 103.

El derrumbamiento de las pretensiones de la *ratio autonoma* dejó sus huellas en los grandes sistemas filosóficos. Siendo esquemáticos, y por lo tanto, simplificando la cuestión, podríamos describir esta crisis del siguiente modo³:

En lo que respecta al idealismo, su crisis se traduce -según Adorno- en una crisis de la pretensión de totalidad. En el cuestionamiento de la noción de una razón capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de realidad.

En segundo lugar, y en cuanto toca al neokantismo representado por la escuela de Marburgo, tampoco pudieron escapar al dilema. Estos, al cerrarse frente a la posibilidad de que la filosofía pudiera basarse en la no identidad entre sujeto y objeto, optaron -afirma Adorno- por una razón universal y formal como su fundamento. La reducción operada por la filosofía a categorías lógicas fue pagada a un alto costo: la eliminación del contexto histórico social.

La *Lebensphilosophie*, en tercer lugar, el polo opuesto dentro del neokantismo a la Escuela de Marburgo, mantuvo el contacto con la realidad pero perdió -sostiene Adorno- el derecho a dar sentido a una empiria acuciante, resignándose a “un concepto naturalista de lo viviente” (Adorno, 1991: 75).

En este inventario, el autor de *Dialéctica Negativa* sitúa a Rickert en medio de ambos extremos. Él -argumenta- concibió patrones de medida más concretos y dio forma a un método que relaciona esos valores con la empiria, pero, sin embargo, el lugar y origen de esos valores permanecieron indeterminados.

Lejos de estas tentativas trabajan las *filosofías científicas*, que no vuelven ya sobre la pregunta fundamental del idealismo, esto es, la constitución de lo real, pues creen disponer en sus datos (sea los de la conciencia o sea los de sus investigaciones empíricas) de un fundamento más sólido. Todas ellas permanecen dentro del marco de una propedéutica de las ciencias naturales.

En una posición equidistante a estas dos aventuras -las filosofías tradicionales y las científicas- se emplaza otro intento, el realizado por la *fenomenología* y que consiste “en el empeño por lograr (...) un orden del ser vinculante y situado por encima de lo subjetivo”

³ Lo que no debemos olvidar es que lo que en esta discusión se jugaba era, en palabras de Susan Buck-Morss: “la posibilidad misma de la comprensión racional. Si la realidad no podía llegar a identificarse con los conceptos racionales, universales, como lo habían pretendido los idealistas desde Kant, entonces corría el peligro de despedazarse en una profusión de particulares que enfrentaran al sujeto de manera opaca e inexplicable” Cf.: Buck-Morss, S., *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981. p. 158. Disintiendo con Buck-Morss, quizás el mayor peligro no radicaba en la opacidad de estos particulares, sino en su hipostaseada transparencia.

(Adorno, 1991: 76). El elemento paradójico de su búsqueda reside en hacerlo a partir de las mismas categorías con las que operaba el idealismo que se pretendía superar.

Para Adorno, fue Husserl quien con mayor éxito intentó alcanzar el conocimiento del objeto, de las “cosas mismas”, logrando a partir de la “irreductibilidad de lo dado” depurar al idealismo de su exceso especulativo, mas sin lograr hacerlo implosionar. Esta incapacidad ha de ponerse a cuenta de la subsistencia de una razón idealista, trascendental.

Por su parte, el frustrado intento de Scheler por lograr una fenomenología material da cuenta, según Adorno, de que el tránsito desde una fenomenología ideal y formal hacia otra material y objetiva, sólo podía darse mediante un salto. Con ello “la imagen de una realidad suprahistórica (...) se enmarañó y deshizo tan pronto como se trató de buscar tal verdad precisamente en la realidad cuya captación constituía el programa de la «fenomenología material»” (Adorno, 1991: 78-79). El último Scheler fue capaz de reconocer que el salto entre las ideas eternas y la realidad (vía fenomenología material) era en sí mismo material-metafísico. Con él se abandonaba la realidad a un ciego «impulso», se la condenaba a una relación oscura y problemática con las ideas.

En esta saga encuentra lugar la formulación de Martin Heidegger. Su pregunta no se dirige ya a la relación entre ideas objetivas y ser objetivo, sino al ser subjetivo sin más: “la exigencia de la ontología material se reduce al terreno de la subjetividad, en cuyas profundidades busca lo que no es capaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad” (Adorno, 1991: 80). Por ello no es casual que Heidegger recurra a Kierkegaard, último proyecto occidental de una ontología subjetiva. Pero Kierkegaard -demuestra Adorno⁴- no alcanza en el plano de la subjetividad ningún ser fundado firmemente; el abismo que abre es el de la desesperación en que se derrumba la subjetividad. De este infierno sólo puede salir mediante un “salto” en la trascendencia (el espíritu subjetivo tiene que sacrificarse a sí mismo). Heidegger, por su parte, se abstiene de ello mediante la aceptación de “una realidad adialéctica por principios e históricamente predialéctica, una realidad siempre «a mano» (disponible)” (Adorno, 1991: 80). Sin embargo, también en él ocurre el salto y la negación dialéctica del ser subjetivo, sólo que bajo la prohibición de la fé. En el lugar de la fe reconoce la trascendencia hacia el «ser así»: una trascendencia en la muerte. Con la metafísica de la muerte Heidegger cierra -asevera Adorno- la fenomenología del «impulso» de Scheler. Con ello esta corriente se acerca al vitalismo que pretendió negar en su origen.

⁴ Adorno conocía muy bien la obra de Søren Kierkegaard, sobre su crítica versaba su *habilitationsschrift* que, redactada entre 1929-1930, se publicó en 1933. En ella “Adorno desafiaba toda la tradición del existencialismo, incluyendo a su último representante, Martin Heidegger”. C.f., Buck-Morss, S., *Op. Cit.* p. 236-237.

Así, “A las pretensiones ontológicas ya sólo les bastan entonces aquellas categorías de cuya hegemonía exclusiva quería librar al pensamiento la fenomenología: mera subjetividad y mera temporalidad” (Adorno, 1991: 81-82).

Desde la perspectiva adorniana fueron la ciencia de la lógica y la matemática, con el auxilio de la crítica epistemológica, quienes con mayor fuerza han realizado la crítica al idealismo, al restringir al ámbito de la experiencia todo conocimiento.

Ante esta situación -sostiene Adorno- los caminos que le quedarían a la filosofía no serían más que dos: en primer lugar, devenir en mera instancia ordenadora y controladora de ciencias particulares; en segundo lugar, el concepto de *poesía filosófica* “cuya arbitrariedad con respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía en cuanto sea arte” (Adorno, 1991: 84). La segunda opción es descartada de plano. La primera, aunque viable, no libera, no obstante, a la filosofía de sus problemas -antes señalados- inherentes a ella e irresueltos:

El primero es el que refiere al sentido de lo «dado», en donde queda aun sin resolver la cuestión del correspondiente sujeto. Respuesta que sólo puede proporcionarse histórico-filosóficamente, en tanto el sujeto de lo dado no puede pensarse en términos de una trascendencia, ahistórico e idéntico, sino reflexionando sobre él como una figura cambiante e históricamente comprensible.

El segundo es el representado por la «conciencia ajena» “el del yo ajeno, que para el empiriocriticismo solo puede hacerse accesible por analogía, sólo reconstruirse después tomando como base la experiencia propia” (Adorno, 1991: 85). Este problema fue resuelto sólo arbitrariamente y de modo parcial.

El presente recorrido -un tanto esquemático y engorroso- se justifica en la medida en que “la cuestión de la posibilidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretenerse histórico de preguntas y respuestas” (Adorno, 1991: 82-83). Y lo que a partir de este recorrido queda evidenciado no es otra cosa que la “imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales” (Adorno, 1991: 83). O, parafraseando al Adorno de la *Teoría Estética*, lo que se ha vuelto evidente es que nada respecto a la filosofía es evidente.

Lo que estas críticas quieren significar, no es la postulación del fin de la relación entre ciencia y filosofía, o la liquidación de toda forma de pensamiento filosófico, antes bien, lo que se busca hacer saltar es la urgencia por depurar los planteamientos propios de la filosofía. Si bien éstos están indisolublemente unidos a las ciencias particulares, filosofía y ciencia nunca

serán términos equivalentes. Pues conciben de manera distinta los hallazgos con los que tropiezan, la segunda creyéndolos últimos y fundamentales; la primera, por el contrario, viendo en ellos un signo que la conmina a descifrar. En otras palabras -en las de Adorno- “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación” (Adorno, 1991: 87).

Este primer diagnóstico nos lleva a formular los siguientes interrogantes: ¿cuál es la tarea de una “filosofía” que se dice materialista?, ¿cómo ella reflexiona en torno al problema del *sentido* del Ser, de lo dado?, ¿qué modo de la crítica hace suyo?, ¿cómo define su quehacer?, ¿qué nociones propias elabora?

II

En busca de “la clave que haga abrirse de golpe la realidad...” ni demasiado grandes, ni demasiado pequeñas.

“Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya «descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación, y para realizarla se necesita un arte de la misma”
Friedrich Nietzsche⁵

Una primera aproximación a la pregunta por la tarea de la filosofía la encontramos en “Actualidad de la filosofía”. Allí, Adorno, proporciona algunas “indicaciones” para llevar a cabo -del modo más conveniente- la tarea de interpretar. En aquellas páginas nos adelanta: la interpretación no retrocede ante el derrumbe de las pretensiones filosóficas de la totalidad; excluye todas las preguntas ontológicas, en sentido tradicional; suprime toda idea de una totalidad autosuficiente del espíritu; y, por último, concentra las preguntas filosóficas en bloques intrahistóricos complejos.

Todas estas indicaciones conducen a la disolución de aquello que, hasta ahora, hemos conocido bajo el nombre de filosofía. La crítica a este pensamiento es una de las labores más serias y acuciantes.

En tiempos de una filosofía que no admite una suposición de autonomía, que no resiste la legislación racional autónoma -afirma Adorno- no le resta más que detenerse al momento en que le salga al paso la irreductible realidad, sin pretender dirigirse ya hasta el final de sus

⁵ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1980. p. 27.

supuestos racionales. Y esta irrupción de lo real sólo sucederá en la historia concreta. Es en esta concreción histórica que encuentra el pensamiento su productividad.

El pensamiento filosófico se define -sostiene Adorno- por su estar condenado -en la búsqueda de la verdad- a ir constantemente de una a otra interpretación, a enfrentarse con indicaciones que duran un instante, con brillos fugaces.

En esta ardua labor una de las primeras precauciones que hemos de tomar al momento de interpretar es la referida a la denostada pregunta por el «sentido». El material que la filosofía lee es uno incompleto, fragmentario y contradictorio. Ella no supone detrás de un texto, un trasmundo más allá u oculto en lo que aparece manifiesto. La función tan cara al filosofar, la de solucionar enigmas, consiste en “iluminar como un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger, no empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla” (Adorno, 1991: 89).

*

*“Llamamos afines a aquellas naturalezas que al encontrarse se
aferran con rapidez las unas a las otras y se determinan
mutuamente”.*

J. W. Goethe⁶.

Es en el espacio delimitado por estas coordenadas donde habremos de buscar la afinidad que existe entre este modo de la “filosofía” -el interpretar- y ese otro pensamiento que es el *materialismo*, que se opone tanto a la idea de lo intencional como a la de lo significativo de la realidad. Es precisamente en esta oposición a la *intención* y al *sentido* donde cuajan ambos pensamientos.

En primer lugar, el materialismo interpreta aquello que carece de intención “mediante composición de elementos aislados por análisis e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico pensamiento materialista” (Adorno, 1991: 90).

El énfasis en la “no intencionalidad” puede ser leído de diversos modos. Desde la perspectiva de Susan Buck-Morss este postulado resiste dos análisis, el primero, consiste en leer la frase a contraluz de otro principio: “la no identidad de sujeto y objeto” y lo no idéntico

⁶ Goethe, J. W., *Las afinidades electivas*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000, p. 48.

como lugar de la verdad; el segundo, traza una línea de continuidad entre esta conferencia y la introducción de Walter Benjamin⁷ a su frustrada tesis de habilitación *El origen del drama barroco alemán*. Esta segunda vía de análisis también es propuesta por Antonio Aguilera en la “Introducción”⁸ a la compilación de artículos conocida como *Actualidad de la filosofía*.

Siguiendo esta última pista, reproducimos uno de los pasajes benjaminianos que evidencia estas semejanzas -a nuestro entender- del modo más elocuente:

“La verdad no entra nunca en una relación, y mucho menos en una relación intencional. El objeto de conocimiento, en cuanto determinado a través de una intencionalidad conceptual, no es la verdad. La verdad consiste en un ser desprovisto de intención y constituido por ideas. El modo adecuado de acercarse a la verdad no es, por consiguiente, un intencionar conociendo, sino un adentrarse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención” (Benjamin, 1990: 10).

Las referencias a la intención -o a su muerte- se recortan en Benjamin sobre el fondo de una diferencia fundamental: la que existe entre conocimiento y verdad⁹. Con el afán de ser sintéticos podríamos decir que en cuanto atañe al *objeto*, la diferencia cualitativa entre conocimiento y verdad radica -según Benjamin- en el estatuto de *la(s) idea(s)*. El objeto del filosofar es la *idea* y su especificidad reside en su automanifestación.

Esto supone la oposición al objeto de conocimiento que, entendido como “cosa” sería susceptible de ser poseído. El modo en que este objeto es apresado queda a cuenta de la función subsuntora del concepto. Las operaciones que el conocimiento lleva a cabo a través del concepto, pueden caracterizarse, esquemáticamente, del siguiente modo: subordinación de lo particular a lo general; abstracción de las propiedades comunes de los distintos elementos del fenómeno; eliminación o mutilación de lo singular y único, entre otras. A través de estas operaciones, los conceptos, en tanto mediadores, *producen* sus objetos de conocimiento. Ponen o *proyectan* en él las categorías del entendimiento. La unidad del fenómeno es, entonces, desde esta perspectiva, el resultado de la capacidad sintetizadora del concepto.

⁷ Recordemos que una de las tesis centrales que Susan Buck-Morss intenta sostener en su libro afirma lo siguiente: “Los orígenes de la «dialéctica negativa» se encuentran entonces en los primeros trabajos de Benjamin y en el diálogo intelectual entre ambos, comenzado en 1929 al formular un programa común en Königstein, que madurará en los escritos de Adorno a comienzos de la década de 1930” C.f.: Buck-Morss, S., *Op. Cit.*, p. 142.

⁸ Más adelante volveremos sobre esta “Introducción”. Ver: Aguilera, A., “Introducción: lógica de la descomposición” en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁹ Según la interpretación de Buck-Morss, Adorno también postularía esta diferencia al afirmar que el rol de la ciencia es la investigación, en tanto el de la filosofía es la interpretación. No sólo ello, Adorno habría “refuncionalizado” (brechtianamente) las categorías benjaminianas dotándolas de un contenido marxista. Sin pretender desmentir en estas páginas la interpretación de Buck-Morss, optamos por trazar nuestro propio camino.

La verdad, por su parte, por cuanto tiene por objeto la *idea*, no se resuelve en una proyección, como así tampoco admite ser poseída. Las ideas existen -dice Benjamin- ellas son, en cierto modo, originales y originarias. Ambas propiedades nos habilitan a pensarlas como entidades no producidas, es decir, no derivadas de una proyección y mucho menos de un proceder *intencionado*. Su unidad, distinta a la otorgada por la síntesis llevada a cabo por el concepto, es en la verdad esencial.

Adorno reitera alguno de estos motivos benjaminianos en su crítica tanto al idealismo como a sus pretensiones y suposiciones de totalidad. Para desprenderse de esta cuestión, la filosofía -señala Adorno- ha de vérselas sin la función simbólica (idealista) que hacía de lo particular un mero representante de lo general. Debe sacrificar aquellos grandes problemas a la labor de deconstruir pequeños fragmentos carentes de intención, constituyendo ella una de las tareas fundamentales de la interpretación filosófica. Sirviéndose de las palabras de Sigmund Freud, traduce el autor esta inquietud en el sentido de volver la mirada hacia la “«escoria del mundo de los fenómenos»” (Adorno, 1991: 91)¹⁰.

En la exigencia doble de, por un lado, volver la mirada hacia el mundo fenoménico, a aquella “escoria” que se presenta en la superficie de la realidad, y, por otro, producir las mediaciones que la remitan a una “totalidad” no realizada -distinta a la hegeliana- Adorno construye la noción de *lo particular concreto*¹¹.

En este marco Adorno afirma que las *imágenes históricas* se asemejan a las ideas “cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad” (Adorno, 1991: 93). Simplificando, si en el conocimiento el objeto susceptible de ser poseído, es resultado de la proyección y el proceder intencionado de quien conoce a través del concepto y la aplicación de un método indiferente a toda materialidad; en la verdad, en cambio, las *ideas* -como *constelación* o en tanto *imágenes históricas*- se automanifiestan. El concepto lejos de subsumir es el *médium* -y no mero medio (instrumental)- de la conformación de constelaciones¹² y del advenimiento de una verdad inintencional; no ya mediante la aplicación mecanizada de un método, sino mediante la generación de determinadas condiciones

¹⁰ Unos años atrás Adorno había destinada gran parte de su tiempo al estudio de Sigmund Freud. En efecto, su primera tesis de habilitación, también frustrada -como fuera el caso de Benjamin, pero también el de Lukács- versaba sobre Kant y Freud. La razón del rechazo la encuentra Buck-Morss en una contradicción interna del estudio: “¿cómo podía compatibilizarse una justificación neokantiana (y por tanto idealista) de Freud con una crítica marxista (y por tanto materialista) de la ideología?” C.f.: Buck-Morss, S., *Op. Cit.*, p. 59.

¹¹ Para Susan Buck-Morss “No cabe duda de que fue Benjamin quien convenció a Adorno de la validez de este enfoque” Buck-Morss, *Op. Cit.*, p. 161.

¹² En el último punto volveremos sobre este modo de proceder.

activadas por el modo de la *exposición*, para que la verdad se manifieste. Volveremos luego sobre este último punto.

En segundo lugar, encontramos en el *materialismo* -nos dice Adorno- una posición no reduccionista frente al enigma. Ello, en la medida en que la respuesta al enigma no es para el materialismo la respuesta por su «sentido». Antes bien, “la respuesta está en estricta antítesis con el enigma; necesita ser construida a partir de los elementos del enigma, que no es algo lleno de sentido, sino insensato, y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente” (Adorno, 1991: 93)¹³.

Este movimiento es llevado a cabo realmente por el materialismo. En él la contestación no queda recluida al ámbito del conocimiento, pues es la praxis quien responde. La interpretación de la realidad y su superación remiten una a la otra.

En esto consiste el prototipo de las soluciones: en un gesto transformador del juego del enigma. Esto sólo lo dispone -asevera Adorno- la praxis materialista. Adorno nombra a este modo de operar con el apelativo: *dialéctica*. Sólo dialécticamente es posible la filosofía. Entendiendo por mediación dialéctica, no ya el recurso a algo más abstracto, “sino el proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo” (Adorno, 2002: 66)¹⁴.

III

Una provocación adorniana. Descartando a Descartes

“(…) Descartes (...) que no reconocía autoridad más que a la razón:
pero la razón no es más que un instrumento y Descartes era superficial”.
F. Nietzsche¹⁵.

En “El ensayo como forma” Adorno sugiere pensar al ensayo como una contestación (contestataria) al ideal de la *clara et distincta perceptio* y de la certeza allende dudas, desplegada en los principios enunciados en el *Discurso del método* de René Descartes. Sosteniendo la hipótesis del comienzo de este trabajo, proponemos leer allí donde dice

¹³ Del mismo modo sucede con los fenómenos en Benjamin que no ingresan al mundo de las ideas *in toto*, como si ostentasen una entidad plena, integrable en su redondeada completitud. A fin de participar en la idea, los fenómenos han de dividirse, de disolver su aparente unidad, para poder conformar una genuina unidad, es decir, una verdad configurada por y en la idea. Ver: Benjamin, W., “Introducción: Algunas cuestiones preliminares de crítica al conocimiento” en *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, España, 1990.

¹⁴ En un texto de 1962 define este proceder en los siguientes términos: “Dialéctica no es otro tercer punto de vista, sino el intento, por medio de crítica inmanente, de llevar los puntos de vista filosóficos más allá de sí mismos y de la arbitrariedad de puntos de vista”. C.f., Adorno, T., W., “Justificación de la filosofía” en *Filosofía y superstición*, Alianza, Madrid, 1972.

¹⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Editorial Edaf, Madrid, 1998. Página 115.

“ensayo”, “filosofía”, con la declarada intención de recoger más elementos que nos sirvan para reflexionar en torno a su tarea.

En la exposición en detalle de las cuatro reglas cartesianas que realiza Adorno notamos que hay una que brilla por su ausencia. La regla que el pensador alemán no menciona, en palabras de Descartes, dice lo siguiente: “... *no admitir jamás nada por verdadero que no conociera que evidentemente era tal; es decir, evitar minuciosamente la precipitación y la prevención, y no abarcar en mis juicios nada más que lo que se presentara clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera ocasión de ponerlo en duda*”¹⁶.

Las respuestas ante esta ausencia, podrían ser variadas. Una de ellas, la más inmediata, consistiría en escuchar en su silencio un acuerdo -aunque parcial- con esta regla. A primera vista, Adorno, se haría eco del decoro de proceder con sigilo, evitando deslizamientos imprecisos y hablando sólo cuando no existiera la posibilidad de correr un manto de duda. Esta respuesta, empero, no nos deja conformes, pues en tal caso, la crítica minuciosa al resto de los principios, podría ser -al menos- sospechada, ya que la autocrítica, la interrupción, la autorreflexión, ergo la duda, son defendidas como inherentes al ensayo mismo.

Consideramos que un pasaje del propio artículo puede echar luz al respecto:

“El ensayo carga sin apología con la objeción de que es imposible saber fuera de toda duda qué es lo que debe imaginarse bajo los conceptos. Y acepta esa objeción porque comprende que la exigencia de definiciones estrictas contribuye desde hace tiempo a eliminar, mediante fijadoras manipulaciones de las significaciones conceptuales, el elemento irritante y peligroso de las cosas que vive en los conceptos. Pero no por ello puede salir adelante sin conceptos generales —tampoco la lengua que no fetichiza el concepto puede prescindir de él—, ni procede con ellos a capricho” (Adorno, 1998: 252).

En el delgado filo representado por la resistencia a definir y fijar conceptos, pero plenamente consciente del riesgo que supondría una proliferación desmedida de palabras, Adorno argumenta en favor de sostener la tensión. Es esta opción la que lo conduce a otorgar una fundamental importancia al modo de la *exposición*. En este punto los caminos de Benjamin y Adorno vuelven a cruzarse: dice Benjamin

¹⁶ Dado que las reglas cartesianas están en el artículo de Adorno en idioma francés, optamos por reproducirlas tal y como aparecen en la publicación siguiente: Descartes, R., *Discurso del método*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1974. p. 47-48.

“Si la filosofía quiere mantenerse fiel a la ley de su forma, en cuanto *exposición* de la verdad, y no en cuanto guía para la adquisición del conocimiento, tiene que dar importancia al ejercicio de esta forma suya y no a su anticipación en el sistema” (Benjamin, 1990: 10)¹⁷.

En efecto, el propio Adorno afirma en su artículo: “La conciencia de la no identidad de exposición y cosa impone a la exposición un esfuerzo ilimitado” (Adorno, 1998: 255). En relación al procedimiento científico y a su fundamentación filosófica como método, el ensayo explicita -dice Adorno coincidiendo con Benjamin- su crítica a la noción de sistema. Tanto el empirismo como el racionalismo fueron desde el principio, mero método indiferente a la cosa. Es la forma ensayística -filosófica- quien hace recaer la duda y la sospecha tanto sobre el derecho absoluto atribuido al método, como sobre la desestimación de su exposición una vez extraído a partir de aquel un contenido:

“Según uso positivista, el contenido, una vez fijado según la protoimagen de la proposición de protocolo, debería ser según esto indiferente a su exposición, y ésta tendría que ser convencional, no exigida por la cosa; y toda moción expresiva en la exposición es, para el instinto del purismo científico, peligrosa para una objetividad que saltaría a la vista sólo después de la retirada del sujeto” (Adorno, 1998: 248).

La importancia de la exposición, radica en que mediante ella el ensayo ha de salvar lo que sacrifica en su resistencia a la definición conceptual. En la experiencia espiritual, los conceptos no constituyen un continuo lineal, ni literal, tampoco se dirigen en un sentido único, conforman por el contrario, constelaciones, sirviéndose de distintos hilos y dependiendo su fecundidad de la densidad de su imbricación. En estas constelaciones los elementos se coordinan, no se subordinan.

La relevancia del modo de exposición está estrechamente vinculada, por un lado, a la renuencia a toda pretensión definitoria, por otro, a la crítica a considerar al concepto como *tabula rasa*, tal como lo hace la ciencia en su pretensión de dominio. El ensayo, en abierta oposición a aquella, encuentra su punto de partida en las significaciones concretadas por el lenguaje, siendo él mismo lenguaje.

A este respecto fue Benjamin, quien con mayor sutileza y consistencia concibió al lenguaje no ya como medio, instrumento o herramienta, sino como *médium*, como lugar *en* el cual tanto el hombre como las cosas comunican su ser espiritual. Tal como afirma Elizabeth

¹⁷ Las cursivas son nuestras.

Collingwood-Selby, “Benjamin se mueve (...) por la cara oculta (...) del lenguaje y de la filosofía, ese que no tiene que ver con posesión de «verdades», ni con la adquisición o el traspaso de conocimiento, ese borde -ese filo- que es la exposición”¹⁸.

*

Retomemos los principios cartesianos. El segundo principio, en rigor, el primero que Adorno analiza, afirma lo siguiente: “*dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesario para mejor resolverlas*”¹⁹. Según Adorno, este precepto supondría hacer equivaler los esquemas de ordenación conceptual con la estructura del ser. Quizás la frase que ilustre con mayor claridad este rechazo sea el principio sostenido por Adorno de *no* identidad entre sujeto y objeto. En oposición a toda identidad, el objeto del ensayo se resiste a un análisis elemental y sólo puede constituirse en base a una *idea* específica. El ensayo -el pensamiento filosófico- rechaza “tanto la pregunta interesada por los elementos, como la búsqueda que se interesa por lo elemental” (Adorno, 1998: 253).

La tercera regla viene con reminiscencias pedagogizantes: “*conducir por orden mis pensamientos por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los compuestos (...)*”²⁰. De esto se puede decir que contradice tajantemente la forma ensayo, pues éste parte de lo más complejo. Para Adorno esta regla no constituye más que un solapado aplazamiento o impedimento para reflexionar acerca de lo más complejo. Ello no constituiría sino un acto de pereza y se asemejaría a “la adulta pedantería que con amenazador dedo exhorta al pensamiento a comprender primero lo sencillo” (Adorno, 1998: 254). El ensayo se desembaraza de la ilusión de un mundo simple o regido -en el fondo- por una lógica, por un «sentido».

El cuarto y último principio que podemos leer allí consiste en: “*hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que tuviese la seguridad de no omitir nada*”²¹. Esto es traducido como el reproche recurrente dirigido al ensayo de no agotar su tema. Con ello se desconoce que todos los objetos poseen múltiples aspectos generalmente acotados por la intención de quien los conoce. Por otra parte, esta objeción sólo tendría lugar siuviésemos la convicción de que el objeto tratado se resuelve cabalmente en los conceptos

¹⁸ Collingwood-Selby, E., *Walter Benjamin la lengua del exilio*. Ed. Arcis-Lom, Santiago de Chile, 1997. p. 17.

¹⁹ Descartes, R., *Op. Cit.*, p. 48.

²⁰ Descartes, R.: *Op. Cit.*, p. 48

²¹ Descartes, R., *Op. Cit.*, p. 48.

de su tratamiento. Cosa, por cierto, luego de todo lo dicho, poco sólida. Esta idea de que un objeto puede exponerse a partir de una conexión deductiva sin lagunas, es propia, nuevamente, de una filosofía de la identidad.

En el ensayo se vuelve manifiesta la necesidad de eliminar el afán de completitud y continuidad. Él, por el contrario, “obedece a un motivo crítico- gnoseológico. La concepción romántica del fragmento, como formación incompleta que procede al infinito a través de la autorreflexión, defiende también ese mismo motivo antiidealista en el seno del idealismo” (Adorno, 1998: 254).

Por otro lado, la idea de completitud y continuidad en el pensamiento, presupone anticipada y erróneamente la armonía en el objeto, no lo piensa antagonística ni conflictivamente. El ensayo rebasa en su proceder concreto ambas exigencias. La propia relativización es inherente al él: ha de estructurarse como si pudiera suspenderse en cualquier momento.

Oír el ritmo de la verdad, obedecer a los movimientos que le dicte su forma, es, siguiendo ahora a Benjamin, el modo adecuado de exponerla. En otra época -asevera el autor del *Trauerspiel*- este proceder recibió el nombre de *tratado*. Una de sus características es la alusión a elementos teológicos, sin los cuales la verdad no sería posible, al menos, si le otorgamos a ella una dimensión trascendental. Otro de sus rasgos distintivos es el *rodeo*, es decir, la suspensión del curso ininterrumpido de la intención. “Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma. Este incesante tomar aliento constituye el más auténtico modo de existencia de la contemplación” (Benjamin, 1990: 10). En su inacabable volver sobre las cosas, en su incansable detenerse para retomarlas con mayor fuerza, se comunican o entrelazan el tratado -una de las formas de la exposición- y la *contemplación*²².

Benjamin propone una segunda analogía para aproximarnos al tratado y también a la contemplación: el *mosaico*. Tanto uno como otro están compuestos por fragmentos aislados y heterogéneos entre sí, mas la distancia que separa su contigüidad lejos de disolver el sentido, lo resalta con potente fuerza. Las tres figuras aluden a lo trascendental, ya sea de una imagen sagrada, ya sea, en rigor, de la verdad.

La relación, por un lado, entre la labor microscópica del detalle y, por otro, la dimensión del todo así conformado, dan testimonio de cómo el contenido de verdad sólo

²² El lugar que ocupa este motivo en Benjamin merecería un tratamiento aparte. Por motivos de extensión dejaremos estas observaciones para otro momento.

permite ser aprehendido en la retención de aquellas nimiedades aparentemente opuestas, heterogéneas, presentes en determinada facticidad.

Los puntos de encuentro son ineludibles, pues Adorno en “El ensayo como forma” declara:

“El ensayo corrige lo casual y aislado de sus comprensiones haciendo que éstas, ya sea en el propio decurso, ya sea en su relación, como *piedra de mosaico*, con otros ensayos, se multipliquen, se confirmen y se limiten; no por abstracción dirigida a las notas abstraídas de aquellas comprensiones” (Adorno, 1998: 255)²³.

En el mismo artículo se manifiesta otra inquietud insistente compartida:

“El ensayo piensa discontinuamente, como la realidad es discontinua, y se encuentra su unidad a través de las rupturas, no intentando taparlas. La armonía del orden lógico engaña acerca del ser antagonístico de aquello a que se ha impuesto en ese orden. La discontinuidad es esencial al ensayo, su cosa es siempre un conflicto detenido” (Adorno, 1998: 255).

En el desarrollo benjaminiano la existencia y armonía del mundo inteligible “depende de la distancia insalvable que separa a las esencias puras” (Benjamin, 1990: 19). Esto es, depende de su discontinuidad.

Las esencias son discontinuas, su vida es distinta a la de los objetos y sus propiedades, su multiplicidad concreta es finita, pues su número es limitado.

Esta marca de discontinuidad que porta la idea conduce a otro punto neurálgico del planteo benjaminiano que será considerado también por Adorno: la concepción del origen. Establece Benjamín una primera distinción entre génesis y origen, dos categorías íntimamente vinculadas a la Historia. El acento recae sobre la imposibilidad de asistir al origen. No existe en Benjamín nada aproximado a una identidad plena del origen consigo mismo. Subtiende a esta no contemporaneidad del origen consigo mismo, la afirmación de la inexistencia de una posible coincidencia, identidad o plenitud de un fenómeno o un ser consigo mismo.

Recurriendo a las propias palabras de Benjamin, leemos:

²³ Quizás lo llamativo de la cita sea cómo continúa: “Así, pues, se diferencia un ensayo de un tratado. Escribe ensayísticamente el que compone experimentando, el que vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, atraviesa su objeto con la reflexión, el que parte hacia él desde diversas vertientes y reúne en su mirada espiritual todo lo que ve y da palabra a todo lo que el objeto permite ver bajo las condiciones aceptadas y puestas al escribir” (cita a: Max Bense, “Über den Essay und seine Prosa”, en Merkur, año 1947, n° 3, 9418) C.f.: Adorno, T. W., “El ensayo como forma” en *Revista Pensamiento de los confines*, número 1, segundo semestre de 1998. Universidad de Buenos Aires. Diótima. p. 255.

“El origen aún siendo una categoría plenamente histórica no tiene nada que ver con la génesis. Por «origen» no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar (...). Su ritmo [el de lo originario] se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro” (Benjamín, 1990: 28-29).

El origen se localiza así en el flujo del devenir como aquello que fagocita el material de su génesis. Él consiste siempre en su *prehistoria* y *posthistoria*, más nunca se muestra en su evidencia fáctica.

Esta discontinuidad, esta intermitencia ofrecida por las imágenes benjaminianas, nos habla, según Sazbón, de las condiciones de recuperación del significado: “el hecho de que todo acceso a una verdad esencial debe atender a ‘lo que emerge del llegar a ser y de la desaparición’, de la ‘discontinuidad’ propia de las esencias, del ‘ritmo irregular’ y el ‘perpetuo recommienzo’ de la tensión del conocer. Sólo mediante accesos intermitentes lo valioso -perdido, olvidado o reprimido- se manifiesta como poder de iluminación y permite llegar a su verdad” (Sazbón, 2002: 185).

*

Finalmente, podríamos complementar los principios contenidos en las reglas cartesianas comentados por Adorno, con otros tres, sugeridos por Antonio Aguilera en su intento por contornear el pensamiento adorniano: “no identidad lógica no identidad psicológica y no identidad gnoseológica (...). En una fórmula «confrontación pensante entre cosa y concepto»”²⁴.

Desagregando los elementos de la frase, advertimos que, el primero -“no identidad lógica”- consistiría en la negación de la existencia de elementos absolutos en los fenómenos o en su terminología. En esto radica -parafraseando a Adorno- el afirmar que no es posible hipostasiar ni la totalidad, ni los elementos. Se cruza con ello la resistencia a las definiciones cerradas o definitivas que reifican o anquilosan los objetos. Mas lo anterior no supone tampoco producir constantemente neologismos, pues la lógica que subyace es la misma: la desestimación de la realidad histórica²⁵.

²⁴ C.f., Aguilera, A., “Introducción: lógica de la descomposición” en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991. p. 49.

²⁵ También a este respecto coinciden ambos pensadores. Para Benjamin las *ideas* al igual que las palabras capaces de expresarlas son finitas, de ello se deduce lo problemático de una constante invención de nuevos

En este marco de relación entre el concepto y el objeto, habría que comprender a las palabras como *cicatrices históricas*. Teniendo también en cuenta que los conceptos nunca podrán abrazar la significación de sus objetos aunque no puedan más que intentarlo.

En cuanto a la segunda lógica propuesta -“no identidad psicológica”-, ésta debiera interpretarse -sugiere Aguilera- en el sentido del *quiasmo*, de oponer verdades irreconciliables como si fueran posibles. El quiasmo es definido por el diccionario de la Real Academia como una figura de dicción que consiste en presentar en órdenes inversos los miembros de dos secuencias. Transpone expresiones cuya apariencia es la de una verdad evidente con el fin de que aparezca en el enfrentamiento lo que va más allá y escapa de los lugares comunes.

La tercera y última lógica, la de la “no identidad gnoseológica”, es pensada en términos de evidenciar aquello que rehuye al concepto. Esta operación consiste en el juego permanente de oposiciones, en presentar a un concepto como su opuesto, en volverle al concepto su otra cara. Una vez más, podríamos -ahora nosotros- proponer para esta lógica otra figura retórica: el *oxímoron*. Recurriendo también en esta oportunidad al diccionario de la Real Academia, encontramos que esta figura consiste en la combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido.

Estas lógicas, implicadas de cierto modo en el precepto benjaminiano de “correlacionar lo extremo y único con su semejante”²⁶ encuentra uno de los lugares privilegiados para su despliegue en “La idea de historia natural”.

Esta conferencia podría interpretarse como un ejercicio o puesta en práctica de los procedimientos que el propio Adorno -al amparo de Benjamin- venía elaborando.

términos, pues, como el autor afirma: “Tales terminologías [neologismos] carecen de la objetividad que la historia ha conferido a las principales expresiones de la contemplación histórica”. Cf.: Benjamin, W., “Introducción: Algunas cuestiones preliminares de crítica al conocimiento” en *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, España, 1990. p. 19.

²⁶ En Benjamin esta noción aparece en relación a los elementos de los fenómenos que el concepto tiene como tarea redimir. Ellos se manifiestan con mayor claridad en los extremos. “La idea puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante”. El dirigir la vista hacia los extremos, el poner el oído en aquello que de irreplicable, extremo o exagerado, tiene una forma artística, es una de las vías para salvar lo que la gran crítica dejó en el olvido por juzgarlo fallido e inconcluso. A su vez, ellas, en su fracaso, vuelven evidente su “voluntad de arte”, su “ideal”. Ver: Benjamin, W., *Op. cit.* p. 17.

IV

Adenda: la idea como constelación

“Aquellos que han sido tocados por la intención alegórica son segregados del contexto de la vida: se los destruye y los conserva a la vez. La alegoría se aferra a las ruinas. Ofrece la imagen de una perturbación petrificada”.
Walter Benjamin²⁷.

La forma crítica que venimos proponiendo -a partir de Benjamin y Adorno- como filosofía, agrupa y estructura el material conceptual de modo tal de crear o construir *constelaciones*. Una vez más, es preciso subrayar que el énfasis puesto en la *Introducción. Algunas cuestiones preliminares de la crítica al conocimiento*, recae en la importancia de entender a la idea como configuración. El objetivo cifrado en la *constelación*, metáfora de la configuración, es afirmar que las ideas no son las leyes, ni los conceptos de las cosas, antes bien “en cuanto tal, la idea pertenece a una esfera radicalmente heterogénea a lo por ella aprehendido” (Benjamin, 1990: 16).

Las ideas no contienen, por lo tanto, a los fenómenos, sino que los dota de un orden. La idea constituye la *interpretación objetiva* de aquellos elementos de los fenómenos que la configuran. El acceso a ellos se da a través de su representación, que no es reflejo, sino, en última instancia, refracción, pues lo que la idea representa es -repitámoslo- algo heterogéneo a lo por ella aprehendido.

Luego, la idea, al no contener en su interior a los fenómenos no puede ser erigida como criterio de los mismos, a la manera de un género que alberga en su interior distintas especies. Es en ésta dirección hacia donde apunta la argumentación de Benjamín: “Las ideas son a las cosas, lo que las constelaciones son a las estrellas. Esto quiere decir, antes que nada, que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas” (Benjamin, 1990:16). A la inversa, tampoco pueden los fenómenos erigirse en criterios que determinen la idea.

El significado de los fenómenos, no siendo entonces proporcionado por la idea, se agota en sus propios elementos conceptuales, son ellos quienes determinan a partir de sus relaciones recíprocas, sus afinidades y diferencias, el alcance de los conceptos que los constituyen.

Lo que la idea determina -en tanto interpretación objetiva- es la mutua dependencia de los fenómenos, su ordenación. Y los elementos de los fenómenos que el concepto tiene como

²⁷ Benjamin, W., *Parque central*, Ediciones metales pesados, Santiago de Chile, 2005, p. 17.

tarea redimir, se manifiestan con mayor claridad en los extremos. “La idea puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante” (Benjamin, 1990: 17).

De éste modo, las ideas -y no los conceptos- son las referencias más generales del lenguaje y, a su vez, lo general en cuanto idea, no es un promedio, ni mucho menos la eliminación de lo único y singular en detrimento de lo común y general.

En esto también consiste la noción de *constelación* que está en juego en los textos de Adorno que venimos interpretando, es decir, en disponer elementos cambiantes en diversas ordenaciones tentativas, hasta hacerlas encajar en una figura legible, susceptible de erigirse en respuesta al tiempo que logra que la pregunta se esfume.

La noción de “idea como constelación” en Benjamin, de “imágenes históricas” en Adorno²⁸, no son algo dado en sí mismas, por el contrario, han de ser producidas por el hombre, encontrando su justificación en la capacidad de demolición de la realidad a partir de una evidencia fulminante. Son tentativas de aproximación a la realidad y a lo que en ella se resiste a ser aferrado bajo una ley. Son artilugios y modelos de la razón.

Aquellas cuestiones heredadas de la filosofía que esperaban ser resultas por planteos suprahistóricos, con un modo de significación simbólico, es ahora abordado -afirma Adorno- por ideas constituidas intrahistóricas y asimbiólicamente.

²⁸ En “Actualidad de la filosofía” Adorno declara: “las imágenes históricas serían en sí mismas semejantes a ideas cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad”. *C.f.*, Adorno, T. W., *Op. Cit.* p. 93. No pretendemos negar con estos paralelismos las disputas y diferencias entre ambos pensadores al respecto. Es conocida, entre otras, la objeción que Adorno realiza a Benjamin de no ser lo suficientemente “dialéctico”, especialmente en relación a la “falta de interpretación” que él observaba en la construcción de *La obra de los Pasajes*. Si bien tanto las *ideas* como las *imágenes* son objetivas, ellas requieren -postula Adorno- de la “fantasía exacta” (los *ars invendi*) de la interpretación teórica.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W., “El ensayo como forma” en *Revista Pensamiento de los confines*, número 1, segundo semestre de 1998. Universidad de Buenos Aires. Diótima.
- Adorno, T. W., “Actualidad de la filosofía” en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Editorial Paidós, 1991.
- Adorno, T. W., “La idea de historia natural” en *Actualidad de la filosofía*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- Adorno, T. W., “Justificación de la filosofía” en *Filosofía y superstición*, Alianza, Madrid, 1972.
- Aguilera, A., “Introducción: lógica de la descomposición” en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Benjamin, W., “La tarea del traductor” en *Ensayos escogidos*. Trad. Héctor Murena, Editorial Coyoacán, México, 2001.
- Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*. Taurus, España, 1990.
- Benjamin, W., *Parque central*, Ediciones metales pesados, Santiago de Chile, 2005.
- Buck-Morss, S., *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. Siglo XXI, México, 1981.
- Colingwood-Selby, E., *Walter Benjamin la lengua del exilio*. Ed. Arcis-Lom, Santiago de Chile, 1997.
- Descartes, R., *Discurso del método*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1974.
- Freud, S., “La transitoriedad” en *Obras Completas, Tomo XIV*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998.
- Goethe, J. W., *Las afinidades electivas*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000.
- Lukács, G., “Teoría de la Novela”, en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. Editorial Grijalbo, S.A, México, 1970.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clases*. Sarpe, España, 1985.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Editorial Edad, Madrid, 1998.
- Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1980.
- Oyarzún Robles, P., “Sobre el concepto benjaminiano de traducción” en *De lenguaje, historia y poder*. Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de artes, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2001